

# **ACERCA DE LA COMPATIBILIDAD ENTRE ISLAM Y DEMOCRACIA. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA NECESARIA PARTICIPACIÓN SOCIAL ACTIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE ESTADOS DEMOCRÁTICOS EN LOS PAÍSES DE RAÍZ ISLÁMICA**

**About the Compatibility between Islam and Democracy.  
Some Reflections on the Necessary Active Social Participation in Building  
Democratic States in Countries with Islamic Roots**

**José Cepedello Boiso \***

**RESUMEN:** En el presente artículo se analizan las relaciones entre el Islam, como credo religioso, y la Democracia, en tanto que sistema de organización política. Tras un estudio de las relaciones entre Islam y política se defiende que, en contra de la opinión más extendida en Occidente, la configuración laica del Estado es la más adecuada a la doctrina islámica y que no existe un único modelo de Estado compatible con este credo. Posteriormente, se analiza el concepto de Democracia en la historia del pensamiento político islámico. En último lugar, se concluye que para el establecimiento y consolidación de regímenes auténticamente democráticos en los Estados de raíz islámica es imprescindible la participación ciudadana activa.

**ABSTRACT:** *In this work the relationships between Islam as a religious belief and Democracy, understood as system of political organization, are analyzed. Starting with a study of Islam's links with politics, we advocate that, against the widespread view in West, secularism is the more suitable setting for the Islamic doctrine and that there is not a unique model of State compatible with this creed. Next, the concept of Democracy is analyzed along the history of the Islamic political thought. Lastly, we conclude that, for the establishment and consolidation of purely democratic regimes in Islamic-rooted countries, an active civic engagement is absolutely necessary.*

**PALABRAS CLAVE:** Islam, Democracia, Estado laico, participación ciudadana, sistemas de organización política.

**KEY WORDS:** *Islam, Democracy, secular State, civic engagement, systems of political organizations.*

**Fecha de recepción:** 17-11-2011

**Fecha de aceptación:** 7-05-2012

## **1. INTRODUCCIÓN. ISLAM, POLÍTICA Y ESTADO**

El estudio de las relaciones entre Islam y Democracia exige, como paso previo inevitable, llevar a cabo algunas reflexiones iniciales acerca del carácter político del credo islámico, ya que, al abordar este tema, no debe perderse nunca de vista una diferenciación conceptual esencial: el Islam es un credo religioso mientras que la Democracia es un sistema (o proyecto, en algunos casos) de organización política de la sociedad y del Estado. Por esta razón, es preciso realizar algunas precisiones preliminares acerca de las relaciones entre los conceptos de Islam, política y Estado. En este

---

\* Departamento de Derecho público. Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

sentido, hay que partir de la variada diversidad de opiniones doctrinales respecto al carácter político de la religión islámica y en relación con la existencia o no de una configuración social y estatal característicamente islámica. En primer lugar, en referencia a la primera cuestión enunciada, existe una importante tendencia doctrinal que defiende la separación, más o menos marcada, entre Islam y política. En esta línea, Nazih Ayubi llega a afirmar, de forma **tajante, que el Islam “no se trata de una religión política”** (Ayubi: 1996: 173), tal y como queda demostrado, entre otros datos, por el hecho de que ni el Corán ni la *Sunna* se preocupan de determinar la naturaleza, estructuras o rasgos esenciales del sistema político más adecuado a la fe islámica. Por esta razón, históricamente, no ha existido nunca una forma de gobierno islámica basada en la *Sharia* pura, sino que, en todos los casos, las fuentes de legitimidad política fueron de carácter extracanónico, como la costumbre, la convención, o las decisiones de los gobernantes (Vatikiotis: 1987: caps. 1,2 y 3). Para otros autores, como Abdullahi Ahmed An-Na’im **el problema esencial no reside en la determinación o negación del carácter político de la religión islámica sino en intentar alcanzar una delimitación más ajustada de las relaciones entre, por un lado, el Islam y la política y, por otro, el Islam, la sociedad y el Estado.** En esta línea, An-Na’im responde a la segunda de las preguntas planteadas indicando que el pretendido Estado islámico es una construcción puramente humana que no puede ser definida, de ninguna de las maneras, como una realidad política inherente a los principios de la religión islámica (An-Na’im: 2008: 267). **Para An-Na’im, es necesario llevar a cabo un replanteamiento teórico de las relaciones entre Islam y política que permita separar los conceptos de Islam y Estado, pero que, al mismo tiempo, facilite la labor de regular el auténtico papel que la religión debe desempeñar en la esfera política, en la medida en que ha sido justamente la identificación entre Islam y Estado la que ha desvirtuado la concepción más idónea acerca de la funcionalidad social y política de la religión islámica.** No se trata, por tanto, de despolitizar el Islam relegándolo al dominio privado, sino de calibrar, de forma más acertada, la influencia que la religión deba ejercer en el dominio público, dado que sólo la separación nítida y real entre Islam y Estado permitirá acceder a las claves reales de configuración social de la imprescindible conexión entre Islam y política (An-Na’im: 2008: 275).

En consecuencia, para An-Na’im, **la separación completa entre religión y Estado no supone eliminar el carácter político de la religión, sino, muy al contrario, es la mejor manera de reafirmarlo y configurarlo en su justa medida, dado que “la separación de la religión y el Estado es necesaria para asegurar el espacio legal y político (...) Sin un Estado laico que defienda la libertad de creencia y de expresión, no existe posibilidad alguna de desarrollo vital de la doctrina de ninguna religión”** (An-Na’im: 2008: 276). Por esta razón,

frente a los proyectos de Estados islámicos que abogan por una supuesta identificación absoluta entre Islam y política, como mejor medio para utilizar la religión como elemento de legitimación de sus abusos de poder, An-Na'im defiende la necesidad de impulsar Estados laicos, como el mejor camino para garantizar y defender el lugar político que el Islam debe ocupar en las sociedades musulmanas. **Según sus propias palabras, "(...) el estado laico (...) es más coherente con la inherente naturaleza de la *Sharia* y la historia de las sociedades islámicas que las falsas y contraproducentes afirmaciones del llamado Estado islámico o las pretendidas defensas del reforzamiento de la *Sharia* mediante su conversión en derecho del Estado" (An-Na'im: 2008: 268). En contra de los que defienden que la mejor manera de fortalecer la presencia religiosa en la sociedad es incrustarla, mediante su identificación, en la estructura política estatal, creando un pretendido Estado islámico, An-Na'im afirma que sin Estado laico no es posible la existencia de la libertad religiosa, mientras que los modelos contrarios, como el del Estado islámico, lo único que realmente promueven es el establecimiento de versiones autoritarias de la religión que facilitan y legitiman los ejercicios despóticos y arbitrarios del poder por parte del Estado.**

Si Ayubi y An-Na'im postulan la necesidad de señalar, desde el punto de vista de su funcionalidad social y política, la raíz secular o laica de la religión islámica, a partir de la negación del carácter político del Islam, en el caso de Ayubi, o de la reformulación de las relaciones entre Islam y política, en el de An-Na'im, Massimo Campanini va a defender el carácter laico, como principio político inherente a la religión islámica, justamente a partir de la consideración del Islam como una religión esencialmente política. Para el orientalista italiano, el credo islámico posee fundamentos políticos, desde el momento en que en el Corán son numerosos los versos de contenido político (Campanini: 1999: 22). Entre ellos, Campanini cita parte de un versículo que, en distintas variantes, se **repite hasta dieciocho veces en el libro sagrado: "¡Creyentes! Obedeced a Dios, obedeced al Enviado y a aquellos de vosotros que tengan autoridad" (4: 59). Aunque, en las distintas Suras del Corán y en la *Sunna*, no se delimite, de forma precisa, la manera de instaurar un gobierno característicamente islámico, el libro sagrado posee una decidida intención política que exige a sus fieles la necesidad de desarrollar, de forma concreta, la forma política de gobierno acorde con el espíritu del mismo. Por esta razón, el aspecto político es tan determinante en esta religión que se instituye como el tema predominante del pensamiento islámico. En la medida en que la omnipotencia divina es más que suficiente para explicar las grandes preguntas cosmológicas y metafísicas, la dilucidación de las cuestiones jurídico-políticas se convirtió, desde los orígenes mismos del Islam, en el principal acicate de la actividad especulativa, hasta el punto que es posible afirmar que la única filosofía característicamente**

islámica es la política (*siyasa*), en la medida en que el desarrollo de la ciencia política es una de las obligaciones básicas e ineludibles contenidas en el Corán. Desde esta perspectiva, en el Islam, se hace imposible determinar si la política es una dimensión de la religión o si, al contrario, la religión es una dimensión de la política. Se trata, en síntesis, del problema de la *siyasa Sharia*, esto es, de la construcción de una concepción política acorde con la ley religiosa, pero en un grado tal de asimilación que haga a ambas prácticamente indistinguibles.

Ahora bien, la indistinción en origen entre Islam y política no impide la autonomía de esta segunda en sus desarrollos conceptuales e históricos concretos. La mayoría de los pensadores islámicos coinciden al afirmar que la *siyasa* debe inspirarse en la *Sharia*, pero no todos comparten la idea de que la primera deba ser una mera repetición de la segunda. El Corán y la *Sunna* deben constituirse como el referente de toda construcción política, pero, en la medida en que en ellos no aparece un diseño preciso de forma política alguna, sino tan sólo una marcada intencionalidad política, los creyentes gozan de una singular autonomía a la hora de precisar el modelo de gobierno más acorde con la fe islámica. Basándose en estas coordenadas singulares, Campanini concluye que, aunque parezca paradójico desde un punto de vista eurocéntrico, la política, aun dependiendo del sustrato religioso, se constituye, en el Islam, como una realidad con un importante componente laico (Campanini: 1999: 13). La laicidad de que goza la teoría política islámica emana del hecho de que el Corán no delimita de forma precisa el sistema político adecuado al Islam. Al limitarse el contenido político de la doctrina religiosa a la mera intencionalidad, las fórmulas del tipo “el poder pertenece a Dios y a su Enviado” u “obedeced a la autoridad” son completamente ambiguas y permiten un amplio abanico de interpretaciones a la hora de diseñar un sistema político concreto. En este sentido, ya David Santillana, en sus *Instituciones de derecho musulmán maliquí* (1925) había señalado cómo, en el Islam, el derecho y la política, aunque tienen sus orígenes en lo divino, son dos hechos eminentemente sociales que encuentran en los actos mismos de convivencia humana su razón de ser, su materia propia y el sustrato último de sus instituciones angulares. En la misma línea, el teólogo del siglo XIV, Ibn Taymiyya, señalaba que el principio de intencionalidad ética y política del credo islámico debía configurarse, en la práctica concreta, utilizando el criterio del bien común social, como elemento determinante para definir el gobierno más acorde con la ley religiosa.

Para comprender, en su justa medida, el carácter laico de la doctrina política islámica es necesario realizar algunas precisiones acerca de las bases conceptuales de su teoría jurídico-política. Marcando una clara diferencia con la tradición occidental cristiana, en

el Islam, al igual que no existe una estructuración jerarquizada y centralizada de la autoridad religiosa, no existe el concepto de derecho natural. El contenido de la revelación es suficiente para establecer las bases de las prescripciones éticas, sociales y políticas, dado que Dios no está vinculado ni a las decisiones de ninguna autoridad humana, ni a ningún principio de bien, verdad o justicia que limite su omnipotencia. El criterio de distinción entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso y lo justo y lo injusto no reside en un supuesto derecho natural objetivo establecido por el poder hermenéutico de una autoridad infalible, sino en la subjetividad absoluta de la voluntad divina. De ahí que, según Bernard Lewis, en la concepción musulmana tradicional, el Estado no crea la ley, sino que él mismo ha sido creado y es mantenido por ella (Campanini: 1999: 17). Ahora bien, dado que, desde el punto de vista jurídico y político, el contenido de la revelación sólo se muestra como intencionalidad, el derecho y la política se convierten en las ciencias típicamente islámicas, en la medida en que es necesario desarrollar el principio de *mundaneidad*, esto es, de inserción absoluta de la religión en lo social y en lo político, establecido en los versículos coránicos y en los *Hadices*. Y, para cumplir este fin, el musulmán goza de un amplio campo de autonomía, siempre y cuando respete ese principio de intencionalidad coránico representado por la *Sharia*. A la hora, pues, de estudiar las relaciones entre Islam y Democracia, es imprescindible tener en cuenta la inevitable relatividad de los conceptos políticos, cuyo contenido dependerá, en todo momento, de las distintas coordenadas teóricas en las que éstos sean utilizados.

Según Campanini, la intencionalidad política del Islam se manifiesta en un hecho esencial: la sociedad establecida por Dios es perfecta desde el origen, en la medida en que la subjetividad divina de la norma ético-jurídico-política impone un orden ya dado desde el principio de los tiempos. En el Islam, tanto el poder político como la configuración social son gracias otorgadas por Dios para que el hombre pueda alcanzar la felicidad, de ahí que la ciudad fundada bajo la sumisión a Dios sea, por definición, justa. En esta tesitura, la función del ser humano debe limitarse a aplicar los principios revelados, a través de una ilimitada casuística que la jurisprudencia está obligada a desarrollar. Ahora bien, en tanto se mantenga la intencionalidad original coránica, son posibles todo tipo de opiniones jurídicas diversas (*fatwa*), dado que cualquier *fatwa* debe adecuarse a las coordenadas del ámbito preciso en la que surgió y sólo en ellas será válida. Por esta razón, la evolución del Islam muestra un amplio abanico de ramificaciones diversas, sin que, a diferencia del cristianismo, en ningún momento se haya establecido una interpretación única como dogma inquebrantable, emanado de una autoridad a la que se considerara infalible. La verdadera intencionalidad jurídico-política coránica no supone establecer un criterio *natural* que permita determinar la pureza de una ley o de un

sistema político determinados, sino en exigir tanto a la primera como al segundo que su práctica real permita cumplir la voluntad divina originaria: crear una sociedad justa.

El cumplimiento de la intencionalidad divina está por encima de cualquier forma particular de gobierno, por lo que An-Na'im defiende **"el carácter dinámico de las relaciones entre el Islam, el Estado y la política"** (An-Na'im: 2008: 270). No existe, en el Corán, una concepción única, monolítica, estática y excluyente acerca del sistema político acorde con las sociedades de raíz islámica. Al contrario de lo que es opinión común en Occidente, en este sentido, el discurso coránico no es cerrado, sino radicalmente abierto. En consecuencia, en los textos sagrados no se define un modelo abstracto político único a partir del cual poder definir las posibilidades reales de compatibilidad entre Islam y Democracia. El Corán no impone un sistema político determinado, ni ofrece indicaciones precisas acerca de cuál debe ser entendido como el mejor sistema de gobierno, sino que lo único que establece es la necesidad de que las estructuras y formas políticas hagan factible en la sociedad la intencionalidad divina de justicia. Para que esto sea posible, el auténtico mandato coránico no conlleva la necesidad de definir un modelo político único e inamovible, con la finalidad de identificarlo posteriormente con las estructuras de poder establecidas, mediante la divinización del concepto de Estado islámico. Muy al contrario, el imperativo coránico exige que se analice el dinamismo de las relaciones sociales y se determine la forma de gobierno que mejor se ajuste a la realidad social de cada momento histórico. El Estado, al igual que los sujetos que conforman la comunidad social o *umma*, debe plegarse a esta intencionalidad expresada en el Corán y los *Hadices* y, aunque el fundamento de su poder no sea popular, sino divino, se reconoce al pueblo la capacidad de ejercer una tutela necesaria sobre el gobierno establecido para exigirle que éste realice el designio divino de justicia. Como el fundamento del poder está en la divinidad, y no en el pueblo, para cumplir la intencionalidad coránica, no es necesario que se establezca una Democracia representativa, pero eso no significa que el Islam sea incompatible con la Democracia. Al contrario, la Democracia puede ser una forma política factible en el Islam, si logra mostrarse como el sistema político más idóneo para el establecimiento de una sociedad presidida por la justicia.

Esta determinación tan marcada de la intencionalidad política en el Islam, junto con la indeterminación acerca de las formas concretas de alcanzarla, ha permitido que, en el nombre del Islam, se hayan justificado tanto la tiranía como la Democracia o, incluso, la anarquía y que, en la práctica política histórica, los Estados de raíz islámica hayan abrazado no sólo modelos propios, sino también casi la totalidad de los sistemas políticos importados desde Occidente.

Ahora bien, en la medida en que el musulmán sólo debe sumisión absoluta a la divinidad, y no a las estructuras de poder establecidas, no son realmente coherentes con el mensaje político del Islam aquellas doctrinas que defienden que el Estado puede o debe imponer al creyente el sometimiento a una determinada forma de organización política social y estatal, apoyándose en la necesidad de que éste cumpla con obligaciones de carácter religioso. Sin embargo, la indeterminación del mandato político coránico permitió que, ya desde sus orígenes, se desarrollará en el Islam un fenómeno muy característico: la utilización del Islam, por parte de los gobernantes, como la mejor forma de legitimación de sus usos políticos. Este uso espurio del Islam provocó que no fuera realmente este credo quien diera forma a los sistemas políticos del orbe islámico, sino que, al contrario, fueran los gobernantes los que crearan la tradición política que luego sería identificada con el Islam. Los gobernantes se apropiaron del Islam y lo utilizaron como fuente de legitimación política, forzando a los intérpretes del Corán a que adaptaran sus teorías a las formas de poder imperantes en cada momento, por lo **que, en palabras de Ayubi, "los distintos modelos de lectura e interpretación habían sido monopolizados desde hace tiempo y se inclinaban en la dirección del gobernante y del Estado" (Ayubi: 1996: 175).** Es evidente que, al tratarse de sistemas autoritarios y despóticos, se preocuparon especialmente en impulsar interpretaciones de los textos sagrados que legitimaran los modelos autocráticos en el ejercicio del poder político, ajenos, por supuesto, a cualquier tipo de práctica que, en lo más mínimo, permitiera atisbar la posibilidad de una configuración democrática de la sociedad y del gobierno.

Para An-Na'im, este uso espurio del Islam, por parte de las estructuras de poder estatales, se ha apoyado, esencialmente, en una concepción fosilizada y distorsionada del papel de la *Sharia* en las sociedades islámicas. Al hacer un uso de la misma que ha respondido exclusivamente a la defensa de sus intereses y al intento de buscar un principio de legitimación para el ejercicio arbitrario de su poder, los denominados Estados islámicos, mediante un hábil ejercicio de manipulación política, se han apropiado de la *Sharia* convirtiéndola en un **"símbolo reificado (...) del derecho despótico y autoritario estatal" que ha provocado "la fosilización y distorsión del papel de la Sharia en varias sociedades islámicas" (An-Na'im: 2008: 289).** Frente a esta concepción *reificada* de la *Sharia*, An-Na'im defiende que no existe ninguna interpretación única, estática y uniforme de la ley contenida en los textos sagrados que pueda ser impuesta a los creyentes, de forma coactiva, por el Estado (An-Na'im: 2008: 282). El secularismo estatal y el respeto a la libertad religiosa exigen que se salvaguarde la voluntariedad absoluta de la creencia, lo que implica que, como establece el mandato coránico, no se realice coacción en materia de religión. Sólo desde la visión dogmática de la *Sharia reificada*, como

mecanismo de legitimación jurídico-religiosa de los Estados supuestamente islámicos, se puede afirmar que ésta sea inherentemente incompatible con la Democracia o los derechos humanos, porque, en realidad, lo que es intrínsecamente opuesto a ambos son las prácticas arbitrarias de abuso de poder propias de los Estados autoritarios y despóticos. Por esta razón, An-Na'im defiende la necesidad de restaurar la **Sharia** como "una fuente de liberación y autorrealización y no como una pesada carga repleta de restricciones opresivas y duros castigos" (An-Na'im: 2008: 290). La pervivencia de la **Sharia** no exige, por tanto, su determinación como mecanismo jurídico obligatorio impuesto por el Estado a la sociedad, sino que, muy al contrario, el respeto al principio de voluntariedad en materia de creencias religiosas y la recuperación del carácter liberador de la **Sharia** conlleva la exigencia, para el creyente, de legitimar su apelación a un uso jurídico sustentado en la **Sharia** como un imperativo emanado, no desde el poder coercitivo del Estado, sino desde la capacidad decisiva de la propia sociedad civil y, en todo caso, coherente con los principios democráticos de un Estado constitucional y con la salvaguarda de los derechos humanos de la totalidad de los sujetos que conforman esa misma sociedad civil.

En consecuencia, podemos finalizar este primer epígrafe afirmando que, desde el punto de vista de las relaciones entre Islam y política, es posible sostener una concepción laica del Estado en las sociedades de raíz islámica tanto si aceptamos la hipótesis inicial que defiende el carácter esencialmente político del Islam (Campanini), como la que postula la negación de éste (Ayubi) o, por último, la que aboga por una configuración más modulada y matizada acerca de las relaciones entre ambos órdenes (An-Na'im). **Así pues, si partimos de la compatibilidad entre los principios de la doctrina islámica y el establecimiento de un orden político sustentado en un Estado laico, como mejor garantía para la efectiva realización de los postulados de la religión islámica en el seno de la sociedad civil, y aceptamos, además, que ésta es la forma de gobierno más acorde con los fundamentos originarios de esta fe, resulta evidente que no existe un sustrato religioso real en el Islam que justifique el establecimiento de un modelo único de Estado islámico, en tanto que obligación divina contenida, supuestamente, en los textos sagrados de este credo.**

## **2. EL CONCEPTO DE DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ISLÁMICO**

Como ya hemos indicado, la teoría política se constituyó, desde los orígenes mismos del Islam, como la auténtica ciencia especulativa, a la que dedicaron un gran número de obras los pensadores islámicos. En principio, en el seno de esta teoría, el término Democracia no se constituyó como un concepto de uso común hasta la llegada de la edad moderna (Jahanbakhsh: 2001:



20). No obstante, las primeras reflexiones acerca de la Democracia como forma de gobierno aparecen ya en la obra de dos de los más importantes filósofos medievales del Islam: Al-Farabi (1985) y Averroes (1986). Ambos abordan este tema al recurrir al pensamiento platónico como ayuda para decidir acerca de cuál sea el mejor régimen político posible. Por esta razón, haciéndose eco de las palabras del filósofo ateniense, adoptan una posición crítica hacia la Democracia, concibiéndola como una forma imperfecta de gobierno y como una corrupción del auténtico sistema político caracterizado por la virtud. El término árabe que se usa en estas adaptaciones y comentarios medievales de la obra de Platón no es el más moderno *dimuqratiyya*, sino *madinah jama'iyah*, esto es, gobierno corporativo o colectivo.

Al-Farabi, siguiendo a Platón, divide los regímenes políticos en “**virtuosos**” y **no virtuosos**”. Las **no-virtuosas**, o formas imperfectas de gobierno, son las siguientes: la basada en el honor o *timocracia*; la sustentada en la riqueza de unos pocos o *plutocracia*; la que otorga la primacía a la asamblea de la multitud o *Democracia*; y la que se erige sobre el poder absoluto de un individuo o *tiranía*. A pesar de colocar la Democracia en el grupo de las formas degeneradas o imperfectas de gobierno, tanto Al-Farabi como Averroes señalan, siguiendo a Aristóteles, que la Democracia es el sistema político menos imperfecto de todos ellos. La Democracia es un sistema erróneo pero que no carece por completo de cierta virtud, en la medida en que, potencialmente, es posible que, en su seno, surjan ciudadanos y gobiernos virtuosos. Ambos coinciden en señalar que, de todas las formas de gobierno, la Democracia es la más ambigua ya que presenta desarrollos tan diversos que de ella se puede derivar tanto un sistema virtuoso de gobierno, como una de las formas más corrupta de hacer política, antesala inevitable del peor de los sistemas, esto es, de la tiranía. El peligro que encierra la Democracia lo encuentran Al-Farabi y Averroes en uno de los elementos esenciales de la misma: la libertad. En su justo límite, la libertad es entendida como el elemento esencial para el desarrollo del individuo, pero, al mismo tiempo, se convierte en el peor de los peligros para la sociedad en pleno, si no se constituye en sus justos términos. De ahí que Al-Farabi concluya que, en ausencia del régimen auténticamente virtuoso, la Democracia es el único sistema que otorga al individuo la posibilidad de desarrollar todas sus capacidades vitales en libertad. Tras el interés de Al-Farabi y Averroes, motivado por sus comentarios de las obras de Platón y Aristóteles, el tema de la Democracia va paulatinamente perdiendo interés en el pensamiento político islámico hasta prácticamente desaparecer como tal.

Cuando el término se recupere en el siglo XIX por el influjo en el mundo islámico de las ideas revolucionarias francesas, los intelectuales modernos no van a utilizar el mismo término usado por

los comentaristas medievales. El concepto más utilizado durante el siglo XIX sería el equivalente a parlamentarismo o gobierno constitucional representativo. Además, en el pensamiento islámico decimonónico, el concepto Democracia adquiere una configuración tan ambigua que, en la mayoría de los casos, se confunde con términos como república o republicanismo. En general, se identifica la Democracia como una construcción política griega que otorga la soberanía al pueblo. Desde el punto de vista léxico, uno de los términos más usados, *jumhuriya*, sirve tanto para Democracia como para república. Así, Adid Ishaq, define *jumhuriya* como **"gobierno del pueblo para el pueblo"**. No obstante, en esta época aparecen ya las primeras definiciones del término *dimuqratiyya*, como la de Tahtawi que la define, en 1843, como **"el gobierno de los sujetos sobre sí mismos, a través una asamblea de la que todos forman parte o mediante una asamblea representativa de todos ellos. En el pasado, esto es en el tiempo de la revolución, el gobierno de Francia fue de este tipo, pero este sistema no tuvo éxito. Este sistema, de hecho, es un tipo de república (*naw min al-jumhuriyya*)"** (Ayalon: 1987: 107). Incluso encontramos definiciones que intentan acercar el término al ámbito más específicamente islámico, como la del ya citado Adib Ishaq, según el cual, Democracia es **"un tipo de sistema político en el que el poder de legislar está por completo en manos de la *Umma*. La *Umma* es en ella, al mismo tiempo, gobernante y gobernada"** (Ayalon: 1987: 49). De esta forma, el término *dimuqratiyya* se fue consolidando, hasta el punto que, a finales del siglo XIX, *dimuqratiyya* adquiere una importancia significativa en los escritos políticos del mundo islámico, al mismo tiempo que se iban delimitando de forma más nítida sus diferencias con la *jumhuriya*. La importancia de este concepto fue de tal magnitud, en la doctrina política islámica, que Bernard Lewis llega a afirmar: **"El impacto de estas nuevas ideas fue inmediato y contundente, y, a principios del siglo veinte, no solamente los más avanzados liberales sino incluso algunos líderes religiosos ortodoxos admitían el valor de la Democracia y mostraban su reconocimiento al poder de la idea de Democracia, (...) hasta el extremo de reclamarla como una revelación islámica contenida en el Corán"** (Lewis: 1955: 102).

De esta manera, si algo caracteriza a la teoría política islámica durante el siglo XX es la casi total integración de conceptos como Democracia o libertad en sus consideraciones acerca de la posibilidad de delinear un moderno Estado nacional de raíz islámica (Abu Zayd: 2006: 36). Un hecho histórico determinante para la evolución de las reflexiones sobre este tema fue el colapso del Imperio Otomano tras la Primera Guerra Mundial y la decisión del nuevo movimiento nacional turco de abolir el Califato, en 1924. Este hecho motivó que comenzara a plantearse la cuestión de si el Califato era la única forma de gobierno acorde con los dictados islámicos o si, por el contrario, era tan sólo un sistema más que podía ser reemplazado por otro que

se mostrara más acorde con los tiempos modernos, sin que se perdiera el sustrato ni la identidad islámica. Este debate adquiere una importancia singular en el seno del movimiento islámico, si tenemos en cuenta que tradicionalmente se consideraba el Califato no como un **sistema político determinado históricamente, sino como “el modelo eterno de una forma perfecta de Estado que Dios quiso que actuase en el tiempo”** (Campanini: 1999: 19). Sin embargo, la mayor parte de los autores coinciden en señalar la degeneración que había experimentado este sistema de gobierno, tal y como lo expresa el **teórico radical contemporáneo, Rashid Ghannushi: “El Profeta fundó un Estado que encarnaba de una manera maravillosa los principios del Islam y que se caracterizaba por la justicia, la libertad y la rectitud. Y este estado se perpetuó tras su muerte, mediante la obra de sus Compañeros, bajo cuyo gobierno la humanidad vio realizarse sus esperanzas y sus ideales (...) La transformación del Califato en un reino opresivo produjo la primera calamidad: el divorcio progresivo entre la religión y la política, hasta el punto que con el tiempo no quedó del Califato más que la forma exterior, como afirma Ibn Jaldún”** (Campanini: 1999: 19).

Dos autores representan, de forma paradigmática, las opiniones contrapuestas acerca del Califato. Por un lado, el egipcio Al Abd al-Raziq (1888-1966) es partidario de su abolición y afirma que no existe realmente ningún sistema político que pueda identificarse, de forma absoluta, con el Islam. En su libro, *El Islam y los principios de la autoridad política*, de 1925, defiende que no existe en el Corán ninguna mención al Califato en la forma como éste se fue desarrollando históricamente. Por el contrario, Muhammad Rashid Rida (1865-1935) afirma que es la única forma de gobierno genuinamente islámica y considera que es imprescindible su establecimiento para evitar que los musulmanes caigan en el paganismo (*yahiliyya*). Las consideraciones acerca de la Democracia, que se van a producir en el seno del pensamiento político islámico contemporáneo, se van a ver muy mediatizadas por este debate acerca de la idoneidad o no del Califato. Para la mayor parte de los pensadores reformistas islámicos, la degeneración que se había producido en la práctica histórica concreta de este sistema conllevaba inevitablemente la búsqueda de formas alternativas de gobierno, entre las que algunos destacarán la Democracia como una de las opciones más factibles y más acordes con la modernidad. Por el contrario, para otros, la solución a la corrupción de la estructura de gobierno califal exigía la vuelta a los orígenes más remotos tanto del Islam, en tanto que doctrina religiosa, como del sistema político más acorde con este credo, el Califato, para alcanzar la necesaria purificación del mismo sin, en ningún caso, renunciar a él. En estas coordenadas, se desarrolla el encendido debate contemporáneo entre modernidad democrática o fundamentalismo tradicionalista en el seno del pensamiento político islámico de nuestro tiempo.

La polémica se inició ya a en la segunda mitad del siglo XIX, desde el momento en que autores como Abd al-Rahman al-Kawakibi (1848-1902) y Ahmad Faris al-Shidyaq (1804-1878) desarrollan en sus escritos políticos una dura crítica del despotismo del Califato Otomano. Para ambos, es absolutamente necesario separar la autoridad religiosa del poder político, dados los claros peligros que se habían derivado de tal asociación en el seno del Califato. Ante las críticas de un gran número de autores occidentales que identificaban ese despotismo califal autoritario como algo inherente al credo musulmán, al-Kawakibi declara que las formas autocráticas del Califato sólo eran una manifestación de los intereses de los gobernantes y no algo afín al espíritu del Islam. En opinión de al-Kawakibi, el sistema político más acorde con las enseñanzas coránicas estaría representado por un camino intermedio entre la Democracia y la aristocracia.

Continuando esta tendencia, en los inicios del siglo XIX se inicia el debate constitucionalista, en el que se plantea la alternativa entre llevar a cabo la codificación de una moderna constitución o permanecer bajo el dominio de la **Sharia**. En este contexto, Shaykh Muhammad Husayn Naini (1860-1936) publica en 1909 un libro en el que aborda la posibilidad de establecer un gobierno constitucional desde el punto de vista del Islam **chií**. En esta obra, expone toda una serie de argumentos, asentados sobre la doctrina del Corán y la **Sunna**, para defender la opción constitucionalista. Tras los excesos cometidos por los gobernantes califales, Husayn Naini defiende que es imprescindible reducir tal perversión a su mínima expresión, limitando el poder del gobernante y estableciendo una asamblea (**maylis**) de representantes encargada de desarrollar los principios políticos establecidos en el Corán. Esta asamblea sólo tendría poder para legislar en todas aquellas materias no cubiertas por la **Sharia** y en aquellos ámbitos que sólo aparecen diseñados de una manera excesivamente general en el Corán y en la **Sunna**. Por esta razón, se establecería, al mismo tiempo, un consejo de **ulemas** con la misión de controlar posibles contradicciones entre las normas emanadas de la asamblea y la **Sharia**.

Ya avanzada la centuria, en Indonesia, siguiendo la estela de Nurcholis Madjid, defensor de la secularización de la política islámica, Abdurrahman Wahid afirma que la necesaria modernización del Islam no supone inevitablemente la aceptación de modelos importados desde Occidente, sino que puede realizarse atendiendo a un principio que se halla en las raíces mismas de la doctrina islámica: el humanitarismo. Wahid está convencido de que el humanitarismo inherente al Islam, así como sus enseñanzas acerca de la tolerancia y la armonía social, demuestran que el mundo islámico puede responder, partiendo de sus propias bases teóricas, a los retos de una sociedad moderna y plural (Abu Zayd: 2006: 60). Para Wahid, no

existe ningún muro infranqueable entre Islam y Democracia, sino que, muy al contrario, la democratización supone un proceso que mejorará, de forma significativa, los modelos de gobierno islámicos, en paralelo a una necesaria renovación religiosa, que no supone necesariamente traicionar los principios esenciales del Corán. La apuesta por la Democracia que lleva a cabo Wahid va unida a su defensa de los derechos humanos. Wahid defiende que la doctrina islámica incluye tres aspectos inherentes de la dignidad humana: la dignidad individual o ***karama fardiyya***, la dignidad colectiva o ***karama ijtimaiyya*** y la dignidad política o ***karama siyasiyya***. En su opinión, el Islam postula el derecho al desarrollo de la personalidad y garantiza la igualdad así como la libre expresión política. Siguiendo las enseñanzas de Wahid, Syafii Maarif afirma que los elementos esenciales de la Democracia se encuentran en los principios mismos del Islam: el principio de justicia, ***adala***, el igualitarismo, ***musawa***, la tolerancia con las diferencias y el respeto al pluralismo.

En esta línea, Ahmad Wahib (1942-1974) en su obra, ***La dinámica del pensamiento islámico: el diario de Ahmad Wahib***, defiende que el espíritu modernizador es inherente al Islam y justifica esta afirmación exponiendo el ejemplo del mismo Mahoma. El Profeta fue un modelo de renovación, reforma e innovación, esto es, un auténtico modernizador del pensamiento de su tiempo, que se atrevió a intentar erradicar la mentalidad feudal y construir una actitud democrática, al enseñar que el pueblo tiene su propia capacidad política sin tener que depender necesariamente de una élite. Por lo tanto, la modernización del Islam no supone una traición a sus orígenes, sino un principio de continuidad de la labor del Profeta, realizada ahora en las coordenadas concretas de nuestra época. Es preciso, pues, como afirma Munawir Sadzali (1925) reinterpretar los textos religiosos de forma acorde con las circunstancias sociales contemporáneas, en un intento de respetar el principio humanizador del Corán, adaptándolo a los cambios sociales, culturales y políticos. Las ideas reformistas de todos estos autores indonesios se canalizaron, a partir de 1953, a través del Instituto Estatal de Estudios Islámicos, una institución académica dependiente del Departamento de Asuntos Religiosos, cuya principal labor consistió en hacer que el mensaje religioso fuera compatible con los valores modernos democráticos (Abu Zayd: 2006: 63).

En paralelo a los avances llevados a cabo en el pensamiento indonesio, en Irán destaca la figura de Abdolkarim Sorouch (1942) quien también exige una renovada interpretación de la doctrina islámica que permita la absoluta compatibilidad entre Islam y Democracia. Con el fin de desarrollar una teoría política de la Democracia que se desarrolle de la mano de las enseñanzas coránicas, Sorouch afirma que ningún sistema político puede ser considerado como perfectamente acorde con la voluntad divina, si

partimos del hecho de que, dada su omnipotencia, ningún ser humano podrá nunca saber con total exactitud cuál es la auténtica intención divina. Defender que los textos coránicos sólo admiten una única interpretación acertada es atribuirse la capacidad de abarcar la omnipotencia divina. Como el ser humano no posee tal aptitud, los textos sagrados son textos abiertos que permiten, siempre que se respete su espíritu original, múltiples interpretaciones. Desde el punto de vista político, la misión fundamental del Islam moderno es redefinir la interpretación del Corán y buscar aquella que sea más acorde con los principios democráticos, para lo que es necesario, como defiende Mohammad Mojtahed Shabestari (1939), desarrollar una moderna hermenéutica coránica que conduzca al Islam hacia la senda democrática. Para Sorouch, si las condiciones de la vida humana cambian, las interpretaciones de los textos religiosos deben irremisiblemente renovarse, de forma acorde con las mutaciones del orden social. Sorouch afirma que éste es el auténtico espíritu tradicional del Islam, esto es, aceptar la renovación de la doctrina para que ésta se adapte a los rasgos específicos de cada momento histórico, al mismo tiempo que considera como un fenómeno reciente el hecho de que ciertos grupos intenten monopolizar una interpretación del texto coránico como la única supuestamente verdadera.

Sorouch no sólo afirma que no existe un único sistema político acorde con la doctrina islámica, sino que, además, de entre los que están vigentes en la actualidad, apuesta decididamente por la Democracia. Parte de la convicción de que religión y Estado deben estar separados, ya que, en su opinión, en aquellos casos históricos en que se ha dado una aparente unión entre ambos, en realidad, era la religión la que se ponía al servicio del poder político y, sobre estas coordenadas, se establecían regímenes autoritarios en los que la propia religión era tan sojuzgada como el resto de los órdenes sociales. Partiendo de estos principios teóricos, Sorouch concluye que la Democracia es la forma de gobierno que mejor protege la religión, ya que no sólo la separa del poder político sino que, además, la dota de mecanismos para defenderse de sus abusos. Lo más destacable es que Sorouch apuesta por la Democracia a partir de principios plenamente religiosos, ya que defiende que la libertad de religión es la condición previa imprescindible para alcanzar una auténtica sociedad religiosa. Y esta situación política sólo es realizable, de forma plena, en el seno de una sociedad democrática (Abu Zayd: 2006: 74). En conclusión, para Sorouch no sólo no existe incompatibilidad entre Islam y Democracia, sino que es justamente la Democracia la forma de gobierno más acertada para el desarrollo más pleno de cualquier religión, entre ellas, el Islam.

En línea con el pensamiento de Sorouch, la práctica totalidad de los pensadores islámicos reformistas contemporáneos coincide en

señalar que la búsqueda de la compatibilidad entre Islam y Democracia exige, de forma inevitable, llevar a cabo una profunda labor de reinterpretación de los textos sagrados. Así, para Muhammed Arkoun (1928-2010), es imprescindible liberar la *iytiḥad* de los estrechos límites establecidos por los intérpretes de los primeros siglos del Islam y desarrollar nuevas vías de interpretación sobre la base de las técnicas de los métodos contemporáneos de análisis crítico de textos. Toda esta labor conlleva un indudable esfuerzo por redefinir el Corán con la finalidad de mostrar su compatibilidad con la modernidad, sin que ello suponga traición alguna al texto sagrado. En esta misma dirección, el sudanés Abdullah An-Naim (1946) defiende la necesidad de reconstruir la *Sharia* para hacerla compatible con la Democracia y con los derechos humanos y, con este fin, aplica la teoría sobre el **Segundo Mensaje del Islam**, desarrollada por su maestro Mahmud Muhammad Taha, quien fuera ejecutado en 1984 después de haber sido condenado como apóstata y herético (Abu Zayd: 2006: 87). Según Taha, en la tradición islámica hay que distinguir entre dos *mensajes*: el de La Meca y el de Medina. Mientras que el mensaje de La Meca pone un énfasis determinante en la justicia, la libertad y la igualdad, el de Medina se centra esencialmente en la ley, el orden y la obediencia. De estos dos mensajes, en los orígenes del Islam, las circunstancias históricas propiciaron la elección del de Medina como elemento central sobre el que se construyó la *Sharia*. Taha propone que, en el contexto contemporáneo, es necesario reconstruir la *Sharia* apelando al espíritu del mensaje de La Meca y permitir, de esta forma, un desarrollo armónico entre Islam, derechos humanos y Democracia. Se trataría, en definitiva, de *islamizar* estos conceptos utilizando, para este fin, elementos no ajenos a la tradición propia.

Uno de los análisis más rigurosos acerca de la compatibilidad entre Islam y Democracia es el llevado a cabo por el pensador egipcio, Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010). Abu Zayd parte de los principios hermenéuticos clásicos en la interpretación del Corán según los cuales el contenido del Libro quedaba dividido en dos grandes grupos: *versículos ambiguos o revocables*, por un lado, y *versículos claros o irrevocables*, por otro. A partir de esta división, el principio básico de interpretación establece que los versículos claros o irrevocables deben servir para eliminar la ambigüedad de los revocables. Zayd sostiene que, aunque ese principio se esgrimía para defender una interpretación única de los textos sagrados, la realidad era que cada grupo de poder decidía de acuerdo con sus intereses lo que era revocable y lo que era irrevocable. De esta forma, el Corán ha sido durante siglos un duro campo de batalla entre adversarios que llevaban a cabo su propia interpretación dependiendo de su situación social, política o económica.

La determinación de lo revocable e irrevocable tiene indudables consecuencias jurídico-políticas desde el momento en que se establece un sistema de construcción legal que gira alrededor de los textos sagrados, basado en cuatro fuentes principales: el Corán, la Sunna, el consenso o *iyima* y la *iytihad* o interpretación mediante la analogía, fuente ésta no aceptada por todas las tendencias doctrinales. La *Sharia* o expresión legal del proceso de interpretación es, pues, esencial para determinar el sistema jurídico islámico, si tenemos en cuenta que tan sólo el dieciséis por ciento de los versículos contienen connotaciones legales. Esta cifra tan reducida conlleva necesariamente que muchas lagunas jurídicas sean cubiertas mediante procesos hermenéuticos. La determinación, por tanto, de los criterios hermenéuticos es esencial para delinear la estructura jurídico-política del Islam, ya que el Corán no es, en sí, ni un libro de leyes ni un libro político. Por esta razón, Abu Zayd concluye que la aceptación del Corán como obra de la divinidad no implica necesariamente admitir que los resultados de las interpretaciones del mismo sean igualmente divinos, ya que, en tanto que actos hermenéuticos, han sido fruto de la labor humana. Al no ser expresión de la divinidad, sino de seres humanos concretos, ningún principio coránico obliga a aceptar que una manifestación concreta de la *Sharia* deba ser asumida como la única e inmutable. El Corán debe ser entendido, en suma, como un libro abierto que ofrece no una sino una variada gama de soluciones jurídico-políticas.

Al no existir ningún modelo jurídico-político único en el Corán, Abu Zayd considera que la sociedad islámica es libre para elegir el sistema político que considere más adecuado. En su opinión, no es el Islam el que pone obstáculos a la Democracia, sino toda una serie de grupos de poder que, ejerciendo una gran influencia en el seno del mundo musulmán en todos sus ámbitos, prefieren un modelo de gobierno más acorde con sus intereses y utilizan el Corán como forma de legitimación política. Es imprescindible, por tanto, ofrecer una alternativa de interpretación democrática del Corán, con la finalidad de superar esta situación en la que se utiliza el libro sagrado para justificar prácticas políticas autoritarias. En opinión de Abu Zayd, las prácticas coloniales y post-coloniales de Occidente no han favorecido esta necesaria relectura del Corán, por lo que le resulta sumamente significativo, a la vez que paradójico, el hecho de que mientras aparentemente Occidente desea y hasta exige interpretaciones democráticas en el seno de la doctrina islámica, muchas de sus políticas reales en el mundo musulmán se convierten en un caldo de cultivo para el fundamentalismo más radical (Abu Zayd: 2006: 99).



### 3. HACIA UNA INTERPRETACIÓN DEMOCRÁTICA DE LA DOCTRINA ISLÁMICA

Como afirma, tras un exhaustivo análisis, Forough Jahanbakhsh, los principales elementos definitorios de la Democracia se hallan también presentes en el Islam. Jahanbakhsh enumera los siguientes: *hurriya* o libertad, *musawat* o igualdad, *shura* o consulta (Jahanbakhsh: 2001: 23). Comenzando por el estudio del concepto libertad, hay que destacar que en el pensamiento islámico éste adquiere un doble sentido manifestado a través de los términos *ikhtiyar* y *hurriyah*. El término árabe *ikhtiyar*, tiene un contenido esencialmente teológico-metafísico, mientras que es *hurriya* el término más utilizado desde el punto de vista ético, legal y político (Rosenthal: 1960: 2). Una de las definiciones más clásicas de *hurriya* aparece en el diccionario del Corán realizado por al-Raghib al-Isfahani en donde distingue dos acepciones para este término: "Por un lado, se refiere a la persona que no está sujeta a ninguna autoridad y, por otro, a la persona que no está dominada por la perniciosa cualidad de la avaricia y el deseo por las posesiones mundanas" (Jahanbakhsh: 2001: 24).

Como ya señalamos en un epígrafe anterior, durante la Edad Media, los filósofos musulmanes, por influjo del pensamiento griego, van a enlazar muy estrechamente los conceptos de libertad y Democracia. Avicena, Averroes y Al-Farabi van a entender el término libertad como el elemento principal de la Democracia. Averroes, en su *Comentario a la República de Platón*, ofrece la perspectiva platónica según la cual la Democracia es la forma de gobierno representada por la libertad y cuyos desastrosos resultados derivan justamente del exceso de libertad, mientras que, en la misma línea, Avicena, al enumerar las formas de gobierno establecidas por Aristóteles, define la Democracia como el sistema político cuyo fin primordial es defender la libertad de sus ciudadanos. Al-Farabi, por su parte, utiliza el término *hurriya*, en su *Ciudad ideal*, cuando describe el gobierno democrático o *madina al-jama'iyah*, como un tipo de Estado en el que el pueblo es libre para hacer lo que quiera y que sólo reconoce como gobernante a aquel que trabaja para promover esa libertad (*hurriya*). Al-Farabi acaba ofreciendo una visión dual y contradictoria de la libertad. Desde el punto de vista político, su condena de la Democracia le lleva a entender *hurriya* como una libertad absoluta que conduce irremisiblemente a la anarquía. Pero, paradójicamente, desde el punto de vista ético y moral otorga un sentido altamente positivo a este mismo término al colocarlo al nivel de otros como la generosidad o la nobleza.

Ya en la modernidad, las reflexiones islámicas sobre el concepto de libertad van a estar muy mediatizadas por el contacto con el pensamiento occidental. El impacto en el mundo musulmán del

ideario revolucionario francés va a provocar un cambio significativo en la mayoría de los conceptos políticos, ya que se van a adoptar elementos de la terminología política occidental que van a modificar el sentido de algunos términos propios, entre ellos, el de libertad. En esta línea, libertad va a recibir nuevas connotaciones políticas. En primer lugar, va a ser utilizado como sinónimo de independencia al entenderse como el derecho de un Estado o nación a resistirse al dominio ejercido por otro Estado o nación. También se va a concebir como el derecho de los ciudadanos a limitar el autoritarismo de los gobernantes mediante el establecimiento de gobiernos representativos y constitucionales. Y, por último, aparecen igualmente configuraciones del término libertad que lo definen como el derecho del individuo frente al resto de la sociedad o el Estado (Lewis: 1988: 109).

En el ámbito de la libertad, uno de los aspectos que merece especial atención, a la hora de analizar la compatibilidad entre Islam y Democracia, es el problema de la libertad religiosa. En principio, la **Sharia** tradicional permite la práctica libre de la religión propia, pero se muestra muy restrictiva en lo que respecta a la libertad para cambiar de religión. El musulmán que abandona su religión es denominado **murtadd**, esto es, apóstata, y se ve afectado por toda una serie de restricciones tanto penales como civiles, que, según algunas interpretaciones, puede llegar a la aplicación de la pena capital. En la actualidad, la recepción desde Occidente del principio de libertad religiosa ha motivado que los pensadores musulmanes hayan reconsiderado su visión sobre la apostasía. Algunos intérpretes modernos afirman que en ningún lugar del Corán se establecen penas graves contra el apóstata y que esta doctrina tradicional ha sido deducida a partir de la interpretación de dos **Hadices** cuya autenticidad es muy dudosa. En todo caso, según estos pensadores modernos, la interpretación oficial de penalizar al apóstata entraría en clara contradicción con el versículo coránico en el que se afirma, **de forma taxativa: "No cabe coacción en religión" (2:256).**

El segundo concepto democrático, cuya configuración islámica es preciso analizar, es el de igualdad o **musawat**. En principio, el credo islámico se caracteriza por la importancia que adquieren en su doctrina principios como el de hermandad e igualdad y, para un gran número de autores, ésta fue una de las razones principales de su rápida extensión inicial (Cagatay: 1970: 115). El término **musawat** no se usa nunca en el Corán con sentido jurídico-político, sino que recibe éste carácter en la jurisprudencia o **fiqh**. Será durante la modernidad cuando, como herencia del ideario de la Revolución Francesa, comience a utilizarse este término en su sentido más político, tal y como aparece, por ejemplo, en la traducción al árabe del discurso napoleónico realizado tras la invasión de Egipto. En este texto, el término francés **égalité**, se traduce, justamente, como **musawat**. Los

autores islámicos han descrito este credo, desde los primeros tiempos como una religión igualitaria que permite grandes oportunidades para la movilidad social. Sin embargo, es evidente que la **Sharia** tradicional incluye una serie de limitaciones en este aspecto que dificultan sobremanera aceptar que el nivel de igualdad preconizado por el Islam pueda ser admitido en el seno de una sociedad democrática. Las grandes acotaciones de la igualdad en el texto coránico afectan a tres ámbitos esenciales: las diferencias entre musulmán y no musulmán, entre hombre y mujer y entre libre y esclavo.

Si comenzamos por el estudio de la situación de las minorías religiosas en el seno de las sociedades islámicas, la interpretación tradicional del Corán indica que el libro sagrado establece dos grandes grupos entre los no musulmanes. Por un lado, estarían las llamadas **gentes del libro**, grupo que comprendería a judíos, cristianos y otras minorías que reconozcan el valor de las denominadas Sagradas Escrituras; y, por otro lado, los **no creyentes**, o personas que no creen en ninguna de las escrituras reveladas por la divinidad. Las relaciones entre los musulmanes y las **gentes del libro** son reguladas por un pacto denominado **dhimma**, que garantiza a las comunidades que lo realizan la seguridad de su persona y de su propiedad, la libertad para practicar su fe y un alto grado de autonomía interna, a cambio de aceptar la supremacía del Islam y de la comunidad de los musulmanes y del pago de un tributo o símbolo monetario de sumisión. Desde el punto de vista jurídico, se establece una doble jurisdicción: en sus asuntos internos se rigen por sus propias normas, mientras que en los temas públicos se sujetan a los dictados de la jurisdicción islámica. Los **no creyentes**, por su parte, ni tan siquiera gozan de estos limitados privilegios. Como indica los autores reformistas es necesario, pues, realizar una reinterpretación de los textos sagrados para hacer prevalecer su espíritu de humanismo, igualdad y tolerancia, por encima de los condicionantes históricos originarios que propiciaron este tipo de usos discriminatorios con los no musulmanes.

En relación con la esclavitud, ésta comenzó a abolirse a partir del siglo XIX en la mayor parte de los Estados musulmanes y, ya en el siglo XX, en 1926, la Conferencia Mundial de Musulmanes adoptó una resolución que condenaba la esclavitud. El Corán y la **Sunna**, por su parte, aceptan la esclavitud, pero se preocupan, al mismo tiempo, de regular y humanizar su práctica, de tal forma que, en distintos versículos del libro sagrado, se recomienda la liberación de esclavos como acto piadoso y, en un **Hadiz**, el Profeta apela a la conciencia de sus seguidores con la finalidad de conminarles para que traten a sus esclavos de forma humanitaria. Además, el Corán manifiesta una significativa paradoja: el esclavo ante Dios es igual que el hombre libre, pero, en los asuntos mundanos, posee un estatus inferior a éste. Esto permite a autores reformistas como Ahmad Khan, Amid Ali

o Ahmad Shafiq afirmar que el auténtico espíritu del Islam, por encima de los condicionamientos del momento histórico en el que surgió, es contrario a la esclavitud (Gordon: 1989: 45-46).

El tercer gran ámbito problemático de la igualdad es el que afecta a la relación entre hombres y mujeres. En la **Sharia** tradicional, la mujer goza de un estatus inferior al de los hombres. Además, aunque en las legislaciones modernas se han introducido elementos igualitarios, su eficacia se ha visto muy restringida en la práctica social y política efectiva. Sin embargo, los movimientos de liberación de la mujer se iniciaron ya a finales del siglo XIX, con obras como **La liberación de la mujer** de Qasim Amin aparecida en 1880 (Jahanbakhsh: 2001: 39). En la actualidad, en el seno del Islam perviven tres grandes tendencias en relación con este tema. En primer lugar, los más tradicionalistas defienden que existe una desigualdad natural de origen divino entre los dos sexos. Por su parte, los fundamentalistas radicales llegan a afirmar que el Islam es intrínsecamente contrario a los derechos de las mujeres. Pero, también, es cada vez más significativa la opinión de un amplio sector de pensadores reformistas para los cuales la desigualdad de las mujeres es fruto de unos condicionamientos históricos determinados cuya modificación debe provocar, al unísono, el cambio de la doctrina islámica (Rahman: 1983: 37). Para apoyar esta idea, pone un especial énfasis en destacar que, al igual que ocurría en el caso de la esclavitud, la situación de la mujer en los textos sagrados es significativamente paradójica, dado que, en ellos, al mismo tiempo que se establece un igualitarismo teológico-ético entre ambos sexos, pues hombres y mujeres son iguales en sus actos ante Dios, se defiende la desigualdad en virtud de un serie de supuestas exigencias sociales históricas inmutables. En consecuencia, para autores como **Fazlur Rahman, "el estatus inferior establecido en la ley Islámica (...)** es el resultado de unas específicas condiciones sociales más que de **las enseñanzas morales del Corán"** (Rahman: 1983: 37).

El último aspecto que nos queda por tratar es el de la participación política, que, en la tradición islámica, tiene un cierto correlato en el concepto de **shura**. La **shura** es un término preislámico que hace referencia a consejos tribales que se llevaban a cabo para tomar decisiones importantes, como la elección del jefe o las declaraciones de guerra. El Corán recoge esta institución en los **siguientes versículos: "(...) Perdónales, pues, y pide perdón de Dios en su favor y consúltalos sobre el asunto (...)" (3:159) y "aquellos que escuchan a su Señor hacen la azalá, se consultan mutuamente, dan limosna de lo que les hemos proveído" (42:38). Aunque la shura** era un consejo de notables y nunca se desarrolló como una institución representativa de la comunidad en su conjunto, algunos teóricos reformistas, como Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, sostienen que puede ser asumida como el sustrato tradicional sobre el que

desarrollar los sistemas asamblearios democráticos en el mundo islámico.

En estrecha relación con el tema de la participación política se encuentra la cuestión de la soberanía. De nuevo, nos aparecen dos tendencias doctrinales claramente delimitadas. Mientras que, para los más tradicionalistas, la soberanía pertenece exclusivamente a Dios; para los reformistas, desde el punto de vista político, el pueblo es el auténtico soberano, pues, como afirmaba el intelectual turco, Namik Kemal, **"el derecho de soberanía pertenece, por naturaleza, a todos"** (Rahman: 1983: 45). Incluso en fundamentalistas como Maududi, a pesar de situar la soberanía directamente en la divinidad, con posterioridad se delinea un sistema político que podríamos denominar como ***teo-Democracia* o, según sus propias palabras, "gobierno divino y democrático**, ya que los musulmanes tienen limitada su soberanía **popular por la supremacía divina"** (Maududi: s.f.: 29). Por el contrario, Fazlur Rahman sostiene que la supremacía divina no afecta **al concepto jurídico político de soberanía: "el término "soberanía" es un término político (...) Es absolutamente obvio que Dios no es soberano en este sentido y que sólo el pueblo puede serlo (...)"** (Rahman: 1982: 264). En la misma línea, Ahmad Hasan afirma que, si bien la soberanía última o supremacía absoluta trascendente **pertenecen a Dios, "Dios o el Corán no hacen la ley. Es el pueblo quien hace la ley. La soberanía inmediata pertenece por completo a la comunidad"** (Hasan: 1969: 136).

#### **4. CONCLUSIONES. LA NECESARIA PARTICIPACIÓN SOCIAL ACTIVA EN LOS PROCESOS DEMOCRATIZADORES EN LAS SOCIEDADES ISLÁMICAS**

Como primera conclusión podemos afirmar que, a la hora de analizar las relaciones entre Islam y Democracia, hay que partir de ciertos presupuestos, desde el punto de vista de la teoría política, que deben ser tenidos en cuenta en todo momento. En primer lugar, la relatividad de los conceptos políticos nos debe hacer ver que el término Democracia no puede ser trasplantado, de forma directa, desde el universo teórico occidental, de origen cristiano, al islámico. Es preciso elaborar una concepción de la Democracia que adquiera sentido en las coordenadas propias de la tradición islámica. Cualquier intento de trasplantar la Democracia al ámbito islámico, sin tener en cuenta la teoría política propia de la tradición islámica, está condenado irremisiblemente al fracaso. Pero, el naufragio de este tipo de intentos no significa que debemos establecer una incompatibilidad absoluta entre Islam y Democracia, sino tan sólo manifiesta la imposibilidad de establecer un sistema político sobre unas bases que no le son propias. Es preciso, por tanto, realizar esta labor previa de adaptación, ya que, si no se lleva a cabo esta ineludible tarea, todos los intentos de ***democratizar*** cualquier territorio islámico serán

entendidos como una mera imposición de un sistema político extraño y que, como tal, responde tan sólo a los intereses de quien lo impone. En este sentido, el estudio del sustrato político del Islam nos muestra que, en este credo, al igual que no se establece como dogma ninguna forma política concreta, tampoco ninguna de ellas queda determinadamente excluida, por lo que es erróneo entender que existe una frontera infranqueable entre Islam y Democracia, por más que algunos, de forma claramente interesada, se empeñen en construirla. Para que este muro no se cree, no es tan sólo necesario que el Islam se haga permeable a la Democracia, sino que también es igualmente preciso que la Democracia se constituya como un sistema político factible en el seno de las sociedades de raíz islámica.

Por otro lado, no debemos caer en la tentación fácil de identificar alguna de las formas políticas históricas características de los territorios islámicos como el sistema político inmutable extraído directamente de las enseñanzas coránicas. Al igual que ciertas formas de gobierno fueron impuestas en los territorios islámicos por los estados occidentales, también los propios gobernantes autóctonos impusieron estructuras políticas que se adecuaban más a sus intereses que a la propia doctrina islámica. En gran medida, la revitalización del elemento político en el seno del islamismo se produce, durante todo el siglo XX, como una forma de reacción ante el uso manipulador que los gobernantes habían hecho de la *Sharia*, en tanto que mecanismo teórico legitimador de sus usos políticos autoritarios. Si los gobernantes durante siglos se habían ocupado de hacer política autocrática, utilizando como fuente de legitimación una visión del Islam adaptada a sus fines políticos, durante el siglo XX se multiplican los intentos de defenderse de tal autoritarismo, autóctono o foráneo, fortaleciendo el Islam frente a la invasión política que había sufrido durante siglos. Ante esta situación, la mejor opción no es el rechazo absoluto de esta concepción doctrinal, sino que, muy al contrario, es preciso aprovechar el componente liberador que tal actitud conlleva y reorientarlo hacia unas coordenadas y unos parámetros democráticos. De esta forma, no sólo sería factible la extensión de la Democracia en el mundo islámico, sino que, al mismo tiempo se impediría que tal espíritu de rebeldía sea monopolizado por corrientes como el fundamentalismo, que lo están utilizando para crear una renovada forma de justificar sistemas políticos autoritarios acordes con los intereses de quienes los imponen, a partir de una selección bastante interesada y unas interpretaciones altamente sesgadas de los textos sagrados.

En este sentido, resultan muy interesantes las reflexiones realizadas por la intelectual marroquí Fátima Mernissi en su libro, ya clásico en esta materia, *El miedo a la modernidad. Islam y Democracia*. Mernissi identifica el miedo como el sentimiento más generalizado que impide que las sociedades islámicas se vuelvan

permeables al espíritu democrático. En su opinión, este miedo general a la Democracia se compone de toda una serie de miedos complementarios como el miedo al extraño Occidente, a la libertad de pensar, al individualismo, al pasado y al propio presente, sobre los que se sustenta un muro que parece manifestarse como ontológicamente infranqueable pero que, en realidad, no es sino una construcción histórica que, como tal, puede ser derrumbada, si se dan las circunstancias que lo faciliten. De forma acorde con las propuestas laicas de Campanini, **An-Na'im o Ayubi, Mernissi defiende** que este miedo a la Democracia no es sino el resultado de una amputación cultural, con hondas raíces históricas en todo el orbe islámico, derivada de las dificultades experimentadas por estas sociedades para acceder al humanismo laico que permitió, en Occidente, la expansión y consolidación del poder de la sociedad civil (Mernissi: 2007: 91). La imposibilidad de acceder (o, en todo caso, el acceso incompleto) a este humanismo impidió que las sociedades islámicas superaran las formas feudales de la autoridad política y los modelos teístas de la autoridad moral. Un humanismo laico, además, que, de forma paradójica, se encuentra en los orígenes mismos del Islam y que, como señala Mohammed Arkoun, a pesar de haber sido injustamente olvidado por gran parte de la historiografía occidental e islámica, deber ser considerado como el origen medieval más directo del humanismo cristiano renacentista (Arkoun: 2006: 15-52). Las sociedades islámicas fueron privadas de este influjo humanista laico por las estructuras de poder y gobierno vigentes en dos momentos históricos fundamentales. En primer lugar, durante la Edad Media, cuando la expansión del espíritu humanista a lo largo del Islam fue bruscamente frenada por las prácticas coactivas de las estructuras de poder califales con el apoyo y legitimación otorgado por algunas autoridades religiosas que, al igual que las políticas, comenzaron a atisbar que este humanismo contenía elementos que cuestionaban la alianza espuria entre política y religión que comenzaba a forjarse en estos primeros siglos del Islam. Posteriormente, ya en el siglo XX, la recepción del humanismo racionalista laico, como uno de los componentes esenciales de la modernidad occidental, se vio truncada justamente en los momentos políticos decisivos que condujeron a los procesos de liberación poscolonial. Mernissi entiende que, durante estos procesos históricos críticos, las sociedades islámicas se encontraron ante la disyuntiva de sustentar sus impulsos de liberación en dos polos diversos: o bien en el espíritu liberador contenido en el humanismo racionalista laico occidental o, por el contrario, en la búsqueda de las raíces originarias del Islam en el pasado más remoto. Para Mernissi, la segunda vía se consolidó como una elección generalizada, mediante la identificación de la lucha de liberación colonial con una pugna contra el humanismo occidental. Sin embargo, esta elección, en lugar de fortalecer las sociedades islámicas y facilitar su liberación, no hizo sino debilitarlas y consolidar unas estructuras políticas estatales de dominación y control,

sustentadas, al unísono, por las antiguas potencias coloniales en connivencia con las nuevas élites políticas autóctonas (Mernissi: 2007: 97).

En línea con las afirmaciones de Mernissi, **An-Na'im defiende** que uno de los grandes errores de las sociedades poscoloniales consistió justamente en el rechazo acrítico de todo lo occidental. **En su opinión, "no se trata de aceptar o rechazar el conocimiento** occidental de forma acrítica, sino de impulsar un productivo y creativo compromiso entre las variadas perspectivas. En consecuencia, conceptos e instituciones como laicismo, constitucionalismo y derechos humanos son una parte importante de la historia poscolonial de las sociedades no occidentales y, por tanto, deben ser objeto de un intenso y vibrante debate, independientemente de lo que las sociedades occidentales hagan o **dejen de hacer con esas ideas"** (An-Na'im: 2008: 273). Para Na'im las sociedades islámicas poscoloniales cayeron en la trampa propiciada por la ansiedad de algunos reformadores islámicos que se afanaban en buscar un contra-modelo de ordenación de la vida social y política opuesto al occidental. Esta obsesión contra Occidente **propició el desarrollo de un "orientalismo invertido" que aparentaba** ser una reacción contra el colonialismo, pero que acabó consolidándose como una construcción muy determinada por las propias estructuras coloniales que lo utilizaron como el engranaje perfecto para mantener las antiguas estructuras de poder hasta el **punto que "el orientalismo invertido propio del discurso islámico ha** sido utilizado para intimidar y dominar a los musulmanes, más que **para liberarlos en su enfrentamiento al orientalismo occidental"** (An-Na'im: 2008: 274). Por todas estas razones, An-Na'im entiende que es necesario modificar, de forma radical, la lógica de la oposición entre Oriente y Occidente en el seno de las sociedades islámicas e, **impulsar, por el contrario, "una lógica proactiva" que "no subestime** las poderosas posibilidades de la solidaridad y el diálogo entre **sociedades y civilizaciones"** (An-Na'im: 2008: 274).

La lógica de la oposición, al impedir el acceso de las sociedades islámicas a elementos esenciales de la modernidad como la Democracia y los derechos humanos, ha conducido a éstas a un estado general de angustia, de sensación de hastío, de miedos irracionales y, en definitiva, de frustración generalizada que se extiende por la mayor parte de los pueblos de raíz islámica (Mernissi: 2007: 111). Para Mernissi, un factor clave en todo este proceso se encuentra en las graves carencias en el ámbito educativo islámico, en la medida en que, en su opinión, la escuela pública se constituyó, en Occidente, como la gran correa de transmisión del humanismo laico. Por esta razón, a pesar de que, como hemos comprobado a lo largo del presente artículo, desde el punto de vista de la filosofía y el pensamiento político, es posible encontrar pensadores reformistas



islámicos que, ya desde los inicios del siglo XIX, defienden la necesidad de incorporar todos aquellos elementos occidentales que propicien un desarrollo más armónico y libre de las sociedades musulmanas, la gran debilidad de estos movimientos reformistas fue que, aunque se preocuparon de legitimar teóricamente la posibilidad de instaurar en el mundo islámico las instituciones y los conceptos sustentadores de las incipientes Estados democráticos occidentales, no mostraron la misma dedicación en buscar las vías para educar a los creyentes en el contenido de los mismos. De ahí que, mientras sólo algunos miembros de las élites intelectuales se esforzaban, desde un punto de vista meramente intelectual, por **democratizar el Islam**, la mayor parte de la población se mantuvo en un horizonte socio-político enraizado en el despotismo tradicional, en el que la Democracia nunca dejó de ser vista como un sistema político auspiciado por el Occidente invasor y, en consecuencia, como una realidad extraña y enemiga del Islam. Por todas estas razones, Mernissi y An-Na'im coinciden en destacar la importancia de la acción social como mecanismo de democratización de las sociedades islámicas. En este sentido, An-Na'im señala que de nada sirve establecer una configuración democrática meramente formal del Estado, si la sociedad no se constituye a sí misma como tal mediante procedimientos realmente democráticos. Con esta finalidad, la configuración laica del Estado es la más idónea para propiciar que el consenso social no sea fruto de la imposición estatal, sino del uso, por parte de todos los ciudadanos, de una razón crítica libre, esto es, **"resultado de un proceso de razonamiento cívico basado en la voluntaria y libre participación de los ciudadanos"**, en el que **"el significado de los razonamientos no pueda ser separado de su base de racionalidad y se establezca en términos que puedan ser accesibles a todos"**, para facilitar **"el auténtico debate y el intercambio de opiniones entre ciudadanos"** (An-Na'im: 2008: 278-279).

En la línea de Mernissi y An-Na'im, Asef Bayat, quien en su artículo *Islam and Democracy: What is the Real Question?* se había ocupado de demostrar que no existe nada inherente a los principios del Islam que lo convierta en un credo religioso incompatible con la Democracia (Bayat: 2007), defiende, en otra de sus obras, *Life and Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, la necesidad de desarrollar en las sociedades islámicas el denominado **Arte de la presencia**. La puesta en práctica del **arte de la presencia** exige la **creación y consolidación de una ciudadanía activa expresada en "la presencia** de individuos, grupos y movimientos en todos y cada uno de los espacios de la vida social (sean estos institucionales o informales, colectivos o individuales) en los que pongan de manifiesto **sus derechos y reconozcan sus obligaciones"** y en los que **"produzcan ideas, normas, prácticas y políticas alternativas"** con la intención de **"descubrir nuevos espacios en los que actuar juntos, ver, sentir y, en**

definitiva, realizarse" (Bayat: 2009: 249). Constituir una auténtica sociedad de ciudadanos activos y *presentes* en todos los espacios de la vida social es, por lo tanto, para Bayat, una precondition inevitable para poder impulsar y desarrollar reformas democráticas. La actuación democrática de cada ciudadano activo, en su ámbito específico y en las prácticas de la vida cotidiana y diaria, es la mejor garantía para poder subvertir las antiguas prácticas autoritarias estatales "desde las entrañas mismas de la sociedad", ya que "una sociedad, a través de las prácticas de la vida diaria, puede regenerarse a sí misma, afirmando los valores que rechazan la personalidad autoritaria, yendo más allá del modelo inspirado por sus élites, y siendo capaz de reforzar sus sensibilidades colectivas frente al Estado despótico y sus cómplices" (Bayat: 2009: 249). Bayat destaca la importancia en esta ciudadanía activa de los denominados *no movimientos*. En su opinión, la lucha democrática no debe estar capitaneada, exclusivamente, por movimientos sociales formales, y más o menos institucionalizados, configurados previamente, y a los que los individuos se suman para impulsar los cambios, sino que es necesario que existan también *no movimientos* generados directamente por la acción individual de cada ciudadano. En su opinión, la ciudadanía activa no sustituye a los movimientos sociales, sino que se constituye como la fuerza imprescindible para que éstos tengan éxito, dado que el éxito o no de los cambios impulsados por los movimientos sociales dependerá, en gran medida, de las modificaciones reales de las actitudes individuales. En pocas palabras, según Bayat, el activismo político democrático debe avanzar desde un modelo en el que se parte de la mera adhesión, más o menos irreflexiva, de los sujetos a los principios impulsados por los movimientos configurados de forma previa a su actuación, hacia la constitución de *no movimientos* impulsados por auténticos ciudadanos activos. A través de esta vía, "este laborioso proceso de influencia de la sociedad en el Estado (mediante el establecimiento de nuevos estilos de vida y nuevos modos de pensar, ser y actuar) conseguirá la imprescindible *socialización del estado*", para lo cual será necesario que "en el oriente musulmán, las iniciativas que persigan el establecimiento de reformas democráticas deban partir de los movimientos autóctonos de la región" (Bayat: 2009: 251).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu Zayd, N. H., (2006), *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Al-Farabi, (1985), *La ciudad ideal*, Madrid, Tecnos.
- An-Na'im, A.A., (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge, Harvard University Press.

- Arkoun, M., (2006), *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Paris, Vrin.
- Averroes, (1986), *Exposición de la "República" de Platón*, Madrid, Tecnos.
- Ayalon, A., (1987), *Language and Change in the Arab Middle East*, New York, Oxford University Press.
- Ayubi, N., (1996), *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Bellaterra.
- Bayat, A., (2007), *Islam and Democracy: What is the Real Question?*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Bayat, A., (2009), *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Cagatay, N., (1970), "The Concept of Equality and Brotherhood in Islam", en Khan, M.A., *International Islamic Conference 1968*, Islamabad, Islamic Research Institute.
- Campanini, M., (1999), *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino.
- Gordon, M., (1989), *Slavery in the Arab World*, New York, New Amsterdam Books.
- Hasan, A., (1969), "The political Role of *Ijma*", *Islamic Studies*, 8.
- Jahanbakhsh, F., (2001), *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 1953-2000: From Bazargan to Soroush*, Leiden, Brill.
- Lewis, B., (1990), *The Political Language of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Lewis, B., (1955), "Democracy in the Middle East: Its State and Prospect", *Middle Eastern Affairs*, 6.
- Maududi, A.A., (s.f.), *Political Theory of Islam*, Karachi, Maktaba-E-Jama'at-e-Islami.
- Mernissi, F., (2007), *El miedo a la modernidad. Islam y Democracia*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Qutb, S., (2007), *Justicia Social en el Islam*, Córdoba, Almuzara.
- Rahman, F., (1982), "The Islamic Concept of State", en Donohue, J., y Esposito, J., (eds.), New York, Oxford University Press.
- Rahman, F., (1983) "Status of Women in the Qur'an", en Nashat, G., *Women and Revolution in Iran*, Boulder, Westview Press.
- Rosenthal, F., (1960), *The Muslim Concept of Freedom: Prior to the Nineteenth Century*, Leiden, Brill.
- Sachedina, A., (2006), *Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance?*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Vatikiotis, P.J., (1987), *Islam and the State*, London, Croom Helm.